



RHETORICA SCANDINAVICA A

TIDSKRIFT FÖR SKANDINAVISK RETORIKFORSKNING

e-artikel:

Øivind Andersen: Rette ord i rette tid

RHETORICA SCANDINAVICA Nr. 4 - 1997

Version 2007-04

Se

[www.retorikforlaget.se/rhetorica/e]
för senaste version

© Retorikförlaget AB 2007

Denna e-artikel är enbart för privat bruk.

Dokumentet får inte tillhandahållas eller distribueras
utan förlagets skriftliga tillstånd.

Om Rhetorica Scandinavica och e-artiklar:

www.retorikforlaget.se

RETTE ORD I RETTE TID

KAIROS I KLASSISK RETORIK

I en artikkel fra 1968, som nå har fått status som klassiker, knytter Lloyd F. Bitzer retorisk diskurs til det han kaller den retoriske situasjonen. Den retoriske situasjonen er en situasjon eller snarere en type situasjon som trenger, innbyr til, roper på og endog foreskriver tale. Uten den retoriske situasjonen med dens *actual or potential exigence* – forklart som *imperfection marked by urgency* – blir det ingen retorisk diskurs. Retorisk tale er et passende svar – *a fitting response* – på situasjonens krav. Taler er altså ikke bare situasjonsbestemte i banal forstand. Retorikken er essensielt situasjonell. Også innenfor antikk retorikk finner vi interessante ansatser til en liknende situering av retorikken, til en utvikling av et retorisk situasjonsbegrep. Det gjelder *kairos*.¹

Av Øivind Andersen

Bitzer trekker ikke selv inn *kairos* når han diskuterer den retoriske situasjonen. Men andre har gjort det. James A. Kinneavy går så langt som til å si at *situational context* (som er det den retoriske situasjonen har kokt ned til hos ham) rett og slett er en moderne betegnelse på *kairos*. Det er litt sterkt sagt. Men Kinneavy har rett i den påstanden som ligger i tittelen på hans bidrag: “Kairos. A neglected Concept in Classical Rhetoric.”²

Det kan naturligvis diskuteres om *kairos* overhodet er et retorisk begrep og en retorisk term. Det er ikke oppslagsord i Lanhams *Handlist of Rhetorical Terms* eller Pletts terminologiske *Einführung in die rhetorische Textanalyse*. I Lausbergs *Handbuch der liter-*

☞ Øivind Andersen (født 1944) er professor i klassisk filologi ved Universitetet i Oslo. Styrer for Det norske institutt i Athen 1989-1993. Forskning mest på det greske epos og forholdet mellom muntlighet og skriftlighet i gresk kultur. Utgitt bl.a. *Paradeigmata. Beiträge zum Verständnis der Ilias* (1975, dr. avh.), *Die Diomedesgestalt in der Ilias* (1978). Om antikk retorikk bl.a. boken *I retorikkens hage* (1995).

arischen Rhetorik og Martins *Antike Rhetorik. Technik und Methode* i *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* omtales *kairos* et par ganger, men det er enten i en spesiell teknisk betydning innenfor forensisk argumentasjon, eller ganske allment om det å ta hensyn til omstendighetene, tilhørerne, sin egen person og til emnet, slik det nærmere fastlegges gjennom reglene for hva som er *prepon* og *aptum*.³ Vi kan kalle dette *aptum-*

- 1 Oversettelsen av Bitzers artikkel som ‘Klassikeren’ i *Rhetorica Scandinavica* nr. 3, 1997, side 9-17, med Jens Kjeldsens innledning, har igjen aktualisert temaet for meg. Se Andersen (1990) for en tidligere behandling. Noe i denne artikkelen er gjentatt derfra, men bl.a. det meste av presentasjonen og kritikken av Bitzer er kuttet ut.
- 2 Kinneavey (1986). Hans *kairos*-begrep lekker i begge ender: På den ene siden setter han det likt den retoriske situasjonen, på den andre siden blir det kjernen i all lingvistisk pragmatikk – og i Freuds drømmeanalyse, i Gadammers hermeneutikk, og i Bultmanns avmytologisering. *Kairos*-begrepet er nå aktualisert i stor skala (sammen med *topos*-begrepet) av Metzger (1995). (Jeg takker Tom Are Trippestad for henvisningen.)
- 3 Hos Eide (1990) er *kairos* oppslagsord. Begrepet får først en snevrere bestemmelse som talesituasjonen som bestemmende prinsipp for talerens valg av argumenter, retoriske virkemidler, stil osv., men knyttes også til sofistenes relativisme og erkjennelsen

korrelerte *kairos*-begrepet for det svakere eller retorikkinterne *kairos*-begrepet. Men det fins også et sterkere begrep om *kairos*, et som ikke hører til systemet og metoden, men til teorien. Det henviser oss til mer grunnleggende forhold angående den retoriske diskursens vilkår og status. Det gjelder ikke hva en gjør i retorikken, men hva retorikken gjør i verden. Slik forstått har *kairos* noe til felles med Bitzers retoriske situasjon.⁴

Vi har iallfall ikke med noen primær teknisk term å gjøre, men med et vanlig gresk ord. Bergs gresk-danske ordbok gir bl.a. følgende oversettelsesforslag for ordet *kairos*: det rette mål; det rette, passende tidspunkt, god leilighet (det norske ordet "høve" med tilhørende adjektiv "høvelig" er ofte brukbart); tid, tidspunkt, tidsomstendigheter; det passende sted, punkt, plass; nytte, fordel, innflytelse.⁵ Hesiod belærer oss om at "*rett mål* er det beste i alle ting" (*Verk og dager* 694) og Jesus forsikrer at "*min tid* er nær" i Det nye testamente (Mt. 26.18). Prometheus kan handle eller ikke handle "*i rette tid*" eller "*ut over det rette mål*" (Aiskhylos, *Promethevs i lenker* v. 379 og 5 7). *Kairos* foreligger når tiden er inne til noe, og *kairos* er en egenskap ved riktig tilpassede ting: Det er *kairos* til mange ting, f.eks. til å tale, og mange ting kan ha *kairos*, f.eks. nettopp en tale.

Ganske ofte er *kairos* det kritiske tidspunkt. Hos historikere og talere finner vi mange eksempler på en slik bruk av ordet. Demosthenes sier i sin første filippiske tale (37): "Handlingens tidsrom (*kbronos*) bruker vi opp på forberedelser, mens anledningene (*kairoi*) til å utføre bedrifter ikke venter på vår sendrektighet og våre påskudd." I Talen om kransen heter det om det kritiske øyeblikk (172): *ekeinos ho kairos kai be bemera 'keine ... andr' ekalei*: "Det tidspunkt og den dagen gjorde krav ... på mannen."⁶

av at talens overbevisningskraft ikke beror på en objektiv og statisk "sannhet".

4 Se særlig Bitzer (1997) side 10.

5 Levi (1923) og (1924) er fremdeles nyttig. Dellinger (1938) og Kerkhoff (1976) tar opp teologiske og filosofiske aspekter

6 Vallozza (1985) 120 snakker i denne forbindelse om "esigenza de rispondere alle 'chiamata' del kairos" på en måte som minner oss om Bitzers retoriske situasjon.

Taleren, talelæreren og teoretikeren Isokrates, som det mest skal handle om i det følgende, var en eldre samtidig av Platon, og Platons rival i kampen om dannelseshegemoniet i Athen: retorikk eller filosofi? Isokrates har etterlatt seg et tekstkorpus på omkring 5 sider.⁷ Han bruker ordet *kairos* ca. 7 ganger, og avledede ord fjorten ganger (det negative *akairia*, *akairoi*; det forsterkende *evkairia*, *evkairoi*; adjektivet *kairios* forekommer ikke hos ham). Ordet kan ganske ofte oversettes helt allment med tid, omstendigheter o.l. Oftere passer ordet situasjon, anledning, høve. Der er tider når det passer seg å drikke og situasjoner som tilsier krig, det byr seg en gunstig anledning til vinning og tidspunktet er inne til å rettsforfølge noen. Også det å si noe har sin *kairos*. "Dette er ikke rette tidspunkt til å fortelle det" (*Til Filippos* 33). "Tiden er ikke inne til å fortelle historier" (*Arkhidamas* 24). "Jeg beklager at jeg har brukt poenget tidligere og ikke utsatt det til dette gunstige høvet" (*Panathenaikos* 127). Vi nærmer oss en retorisk relevant bruk av ordet, men det ligger foreløpig innenfor gjengse normer om *prepon* og *aptum* – det passende, det som hører til i en bestemt situasjon og konstellasjon. I *Helena* (11) hevder Isokrates at en bare kan skape en virkelig god tale ved å benytte mange slags *ideai* (former) og *kairoi*. Man må være innstilt på å tilpasse seg. I programskriftet *Mot sofistene* (13) klager han over kolleger som lirer av seg faste formler og ikke skjønner at ord må føyes sammen "så de står til høvene (*kairoi*) og har del i det passende (*to prepon*) og resulterer i noe friskt og nytt". Det ligger nærmest på dette planet når Isokrates sier at de samme *logoi* gjør det mulig å snakke om samme ting på mange forskjellige måter, å gjøre store ting lave og gi storhet til de små, å fremstille velkjente ting på nymotens vis og å omtale det som nylig har skjedd i gamle vendinger (*Panegyrikos* 8).

Talen må altså være treffende og passende. Det virker som det ofte er talens lengde Isokrates er opptatt av. Han snakker med en elegant chiasme om problemene med å sette Evagoras' dåder i rett perspektiv: "Verken vil-

7 Til orientering: Andersen (1986). Også Wersdörfer (1940).

le vel talen være i samklang med anledningene (*kairoi*) eller tiden (*kbronos*) strekke til for det jeg ville si" (*Evagoras* 34). På slutten av *Helena* (29) er han redd han vil bli ført hinsides *kairoi* hvis han sier alt han gjerne ville ha sagt. Et annet sted sier han at talen hans ville ha blitt dobbelt så lang dersom han kom trekende med det hele, derfor konsentrerer han seg om et tema "som er høvelig og i tråd med det jeg alt har sagt og med en lengde som er i samsvar med det jeg nå har på hjertet" (*Til Filippus* 11). Også i forbindelse med *akairialakairoi* og *evkairialevkairoi* er det ofte talens lengde som er poenget. Flere ganger brukes *symmetria/symmetros* i samme forbindelse. Det skal være overensstemmelse mellom emne og lengde, mellom stoff og form.

Det er instruktivt på dette nivået å se på Platon i forhold til Isokrates. Et klassisk sted for retorisk *kairos*-bevissthet er Platons *Faidros* 272a4ff. Der skisserer Sokrates kravene til en god taler. Skal taleren oppnå noe, må han kjenne retorikkens regler og også kunne omsette dem i praksis. Dersom han behersker dette, og dersom "han dessuten griper anledningene (*kairoi*) både til å tale og tie og innser når det er på sin plass og når det ikke er på sin plass (*ten evkairian te kai akairian*) både med knapphet og klynking og kraftsatser og med alt det andre han har lært seg av talekunst – ja, da mestrer han kunsten til fullkommenhet, og ikke før. Dette er sagt i en sammenheng der retorikken bestemmes som sjeleføring eller *psykhagogia* (271d1), og det dominerende spørsmålet er hvordan taleren kan påvirke sjelene, eller snarere hver enkelt slags sjel eller hver enkelt sjel. Det passende, det taleren ved hver enkelt anledning må iaktta, er knyttet til publikum, og ideelt til den individuelle tilhører. Dessuten er det særlig bestemte (retoriske) virkemidler som fremheves (knapphet, klynking, kraftsatser). Isokrates er mer generell og er mer orientert mot talens innhold og talens lengde når han bringer inn *kairos* – på dette planet.

Det er også interessant på dette nivået å se på Alkidamas i forhold til Isokrates.⁸ Både som

praktiker og teoretiker er Alkidamas representant for muntlig improvisasjon, en tale helt og holdent orientert etter *kairos*. Noen år etter at Isokrates hadde gått ut med programskriftet *Mot sofistene* (391 f.Kr.) kom Alkidamas med sitt motskrift: Om sofister eller Om dem som skriver skrevne taler. Han hevdet der det talte ords overlegenhet i forhold til det skrevne. Det er flere grunner til denne overlegenheten. Alkidamas mener f.eks. at det er mye vanskeligere å tale på stående fot enn det er å skrive en tale, og dermed er det også mer *verdifulle*. Et hovedpoeng er likevel forholdet til *kairos*. Ordet brukes åtte ganger på de få sidene, pluss tre ganger *evkairos*. Aldri kan en tale passe bedre til situasjonen enn når en taler utformer og holder den i samme stund (avsn. 3). En skreven tale forfeiler ofte sin virkning i det kritiske øyeblikk (22). En kan risikere å ha innstudert en for lang tale, eller taleren går tom for tidlig, mens folk fremdeles vil høre mer. Skrevne taler er derfor ofte lite virkningsfulle når det gjelder som mest (1 ; 28). Det å kunne holde tale på stående fot er derfor prinsipielt noe *nyttigere* enn det å kunne framføre taler som en har skrevet på forhånd. Alkidamas ender med å sette opp mot hverandre den språklige kunstferdigheten som preger en tale som er skriftlig utarbeidet og den retoriske kraften som ligger i en tale som improviseres i og for en gitt situasjon (33). Han kontrasterer den taleren som mestrer diksjonen med den taleren som mestrer anledningene eller *kairoi* (34). Alkidamas' horisont er domstolen og folkeforsamlingen. Der har jo taleren bruk for å kunne gi svar på tiltale, ta stilling til uventede argumenter og i det hele tatt være i stand til å innrette seg på det øyeblikket krever. Isokrates er mindre opptatt av forensisk og deliberativ retorikk. Han utfolder seg i den epideiktiske sjangeren, der den ytre situasjonen på en helt annen måte er under kontroll og der formen får skriftpreg og egenverdi.⁹ Dessuten er Isokrates mer av en essayist enn en taler. Derfor blir spørsmålet om *kairos* og *symmetria* hos ham mindre knyttet til selve fremførelsessituasjonen. Det gjelder noe mer

8 Om Alkidamas, se Van Hook (1919) (oversettelse) Radermacher (1951), side 135-141 (tekst), også O'Sullivan (1992).

9 Se Aristoteles, *Retorikken* I.9.40: "Festtalenes stil står den skriftlige uttrykksmåte nærmest". Jf. III.12.1f. og 7.

generelt – og også noe mer grunnleggende.

Så vidt vi vet gikk både Alkidamas og Isokrates i lære hos Gorgias. Dionysios fra Halikarnassos, som virket omkring Kristi fødsel, sier at Gorgias var den første som tok opp temaet *kairos* – “men han skrev ikke noe nevneverdig om det, og det ligger jo også i saken selv at det ikke så lett utvikles noen vitenskap om det, for *kairos* får en ikke tak i med *episteme* (“vitenskap”), men ved *doxa* (“skjønn”).”¹⁰ Det heter videre at “en må akte på *kairos* i alle ting, for det er det beste målet på behag og ubehag”. Hos Dionysios fra Halikarnassos er det tydeligvis fremdeles retoriske virkemidler det gjelder når *kairos* bringes inn, særlig spørsmålet om hva som er en estetisk tilfredsstillende (“behag og ubehag”) og derfor passende bruk av tanke- og talefigurer. Dette var også et poeng for Platon, som vi så: når skal vi sette inn de forskjellige virkemidlene? Det er også det stilistiske *prepon* Aristoteles knytter til *kairos* når han fastlår at spørsmålet om *evkairos*- og *akairos*-bruk av retoriske midler er felles for alle sjangre (*Retorikken* III.7.8).

Hos Isokrates er *kairos* for det første en del av det allmenne ordforrådet. Dernest, når det anvendes i retorisk sammenheng, knyttes det til nokså generelle normer for hva som passer seg: når det passer seg å tale og hva som er passelig lengde og ellers passende i en tale. Det er den retorikkinterne anvendelsen. Men i tillegg blir *kairos* viktig for Isokrates på et tredje nivå, og da nettopp i kombinasjon med *doxa*, en kombinasjon som Dionysios fra Halikarnassos mer enn antyder allerede for Gorgias. Hvis *kairos* er den retoriske situasjonens typen, er *doxa* den retoriske erkjennelsesformen. Her er ikke *kairos* lenger et retorikkinternt begrep; det angir retorikkens koblingspunkt til verden, til virkeligheten.

Vi går tilbake til det sofistiske miljøet rundt Gorgias og Protagoras. Skriftet *Dissoi logoi* vil vise at ingen verdier og vurderinger har absolutt gyldighet. Alt er relativt.¹¹ Til støtte for påstanden om at “ikke alle mener det samme”

(2.18) anføres noen linjer fra en tapt tragedie av Evripides, der det bl.a. heter: “For ingenting er helt og holdent godt eller dårlig, men *kairos* tar de samme tingene og gjør dem gode og forandrer dem så til noe dårlig” (2.19). *Kairos* bestemmer altså hva tingene er. “Generelt gjelder at alt er godt gjennom *kairos* og dårlig i *akairia*” (2.2). Denne innsikten fører til en form for relativisme, eller også til en tragisk livsanskuelse, slik det skjer hos Gorgias, hvis vi tør tro Mario Untersteiners tolkning.¹² For *kairos* er vevd inn i motsetninger: Alt har sin tid, både en handling og dens motstykke. Og en og samme handling kan være både i og utenfor *kairos*. Det er f.eks. ikke likegyldig om en taler når det trengs (*en to deonti*) eller i utrensmål. Og er det egentlig samme sak det dreier seg om når en vis mann sier noe og når en gal mann sier det samme? Nei, det samme er ikke alltid det samme (5.8ff). Derfor kan heller ikke en handling bedømmes i og for seg, men bare i forhold til *kairos*.

Isokrates’ *kairos*-tenkning må ses mot denne erkjennelsesteoretiske bakgrunnen. Den relativismen som denne tenkningen innebærer, får mer praktisk-retoriske utslag. Omstendighetene sier taleren noe om hva det er riktig å si, dvs. hva som er retorisk effektivt. Det er slett ikke effektivt å alltid si det samme om det samme, som Sokrates gjør. F.eks. er mytologien og historien en felles arv, og episoder fra overleveringen står til disposisjon som historiske eksempler. Men “det å bruke dem ved rette høve (*kairos*) og få til den rette følelsen for dem i hvert enkelt tilfelle og å presentere dem med velvalgte ord, er noe for de forstandige” (*Panegyrikos* 9). I *Panegyrikos* (55f) forteller Isokrates om hvordan den tapende argiverkongen Adrastos bad athenerne gripe inn etter nederlaget i krigen mot Theben (55f); i *Panathenaikos* (168-171) forteller han historien på nytt, men i større bredde og med vekt på den forhandlingsløsningen som athenernes diplomati og de seirende thebanernes medgjørighet banet veien for. Athenerne pleiet sine forbindelser med Theben da denne talen ble holdt (339 f.Kr.). Isokrates gjør selv

¹⁰ *De compositione verborum* 12.

¹¹ Robinson (1984).

¹² Untersteiner (1954), side 92f.

oppmerksom på at han har gitt til beste to ulike versjoner av historien, men han tror ikke at noen som ser poenget er så forstokkede at de ikke snarere vil rose enn kritisere ham for den vrien han har gjort (172). Han vet at han har skrevet noe "godt og nyttig" (173).¹³

Men Isokrates' *kairos*-begrep innebærer noe mer enn anerkjennelsen av at alt er relativt og underlagt et (retorisk) synspunkt. Det må ses mot bakgrunnen av hele hans utdannings- og dannelsesideal. Isokrates er ingen fiende av den tradisjonelle utdanningen, snarere tvert imot: Både den gamle musiske og gymniske oppfostringen, og nyere fag som geometri, astronomi, og den diskusjonstreningen som de såkalte eristiske dialogene gir, har sin verdi. Om ikke slikt er godt for noe annet, så holder det iallfall ungdommen borte fra andre og verre ting. Men for dem som er godt voksne er den slags beskjeftigelser upassende. Det verste er at mange av dem som driver det til noe på slike områder i skolesammenheng, ikke er i stand til å gjøre høvelig (adverbet *evkairos*) bruk av den kunnskapen de har, og på mange områder har mindre forstand på livet enn sine egne elever (se *Panathenaikos* 26-28). Vi møter her i mild form Isokrates' kritikk både av tradisjonell og formell, filosofisk dannelse (dialektikk, eristikk). Innvendingen er at slikt ikke nødvendigvis fører til at en mestrer *kairos*. Det er en mer allmen versjon av hans angrep på talelærere og lærere "i spissfindig disputerkunst" som ikke er i stand til "å gi et råd om det som kreves i øyeblikket", og i praksis er underlegne dem som orienterer seg etter sin *doxa* (se *Mot sofistene* 7f.)

Isokrates gjør nærmere rede for sitt syn på eristikken, på astronomi og geometri og på "andre tilsvarende fag" i sitt livstestamente, *Antidosis* (261-269): Noen må naturligvis ha slikt som levevei. Men for de fleste byr det bare på hjernegymnastikk. Det "utvikler og skjerper" ungdommens evne til å tilegne seg

¹³ Den frie bruken av mytologisk og historisk materiale er et gjennomgående trekk i antikk litteratur. Prinsippet kan sies å være at det som sies, gjelds. Spørålet om troverdighet (hva står taleren for? hva tror tilhørerne på?) og om overtalelsespotensialet i en historie som mange tilhørere vet er mer eller mindre oppdiktet, er vel verd nærmere undersøkelser.

annen og mer vesentlig kunnskap (266f). Derfor råder Isokrates unge menn til å ofre litt tid på slikt, "men likevel ikke slik at deres ånd blir fullstendig uttørret" (268). Isokrates er her Platons rake motsetning. Det er han også i den lille talen om Helena. Filosofisk spekulasjon og eristikk har ingen verdi. De som driver med slik ørkesløs tørrtrening burde "oppgi denne formen for gjøgl og taskenspillerkunster, som foregir å bevise noe rent verbalt mens det forlengst er gjendrevet i virkeligheten. I stedet burde de jakte på sannheten og "orientere sine elever om den politiske virkeligheten som vi lever i, og å øve dem ad erfaringens vei i disse ting". Isokrates er overbevist om "at det er mye mer verdifullt å danne seg en rimelig mening om nyttige ting enn å ha eksakt viten om unyttige, og at et lite forsprang på vesentlige områder har større betydning enn å være aldri så overlegen i ubetydeligheter – ting som ikke gavner noen det minste med henblikk på å leve livet" (*Helena* 4f.). Hvem er det så som mestrer den kunsten å leve livet? Isokrates svarer i *Panathenaikos* (3): "Det er først og fremst de som forstår å hanskens adekvat med det som skjer i hverdagen og som har en *doxa* som er treffende i forhold til *kairoi* og som gjør dem i stand til stort sett å ta sikte på det som er nyttig." Det gjelder altså å ha en *doxa* som er på høyde med *kairos*. Da kan en gjøre nytte for seg i livet.

Veien til slik livsbeherskelse går ikke gjennom filosofisk skolering på platonisk vis. Evnen til å hanskens med den aktuelle situasjonen ut fra "de faktisk foreliggende muligheter" må bero på skjønn. "Jeg sier uttrykkelig *doxa*, for det å dekke virkelighetens mangfoldige tilfeller med egentlig viten, er ikke mulig, da virkeligheten i siste instans alltid unndrar seg erkjennelse. Bare hvis en gjør sitt ytterste for å feste seg ved det som pleier å skje, har en sjansen til for det meste å lykkes. Det er nemlig ikke gitt den menneskelige natur å etablere en vitenskap som kunne sette oss i stand til å vite presis hvordan vi skal handle og hva vi skal si" (*Antidosis* 184). "Som vise mennesker (*sofoi*) anser jeg derfor dem som ved hjelp av sine skjønnsmessige vurderinger (*doxai*) for det

meste klarer å oppnå det beste. Som filosofer (*filosofoi*) betrakter jeg dem som ofrer tid og krefter på et studium som gjør dem i stand til raskest mulig å oppnå en slik innsikt" (*Antidosis* 271). På Platons og Isokrates' tid var filosofoi og filosofia ennå ikke reservert som betegnelser på dem og det som vi siden har vent oss til å kalle for *filosofer* og *filosofi*. Akkurat som Isokrates' *sofia* ikke er teoretisk visdom, men praktisk livskunnskap, basert på skjønn, er hans *filosofos* ikke tenkeren, teoretikeren, "filosofen" i vår forstand, men den som legger seg i selen for å utvikle skjønn og *kairos*-bevisstheten mest mulig med sikte på det praktiske og politiske livs behov. I denne forstand er han selv en *filosofos*. Alt det han står for, oppfatningen og belæringen om det ene nødvendige – å utvikle *doxa* for å utnytte *kairos* – kaller han sin *filosofia*.

Isokrates' *filosofia* går ut på å utvikle *doxa* eller det vi kan kalle det sunne skjønn. *Doxa* får dermed en helt annen status hos ham enn hos Platon, der det representerer den laveste erkjennelsesformen. *Doxa* utvikles gjennom stadig større innsikt i hvordan tingene for det meste ter seg. Dermed får en grunnlag for å møte den konkrete og individuelle situasjonen, *kairos*, med noe treffende og virkningsfullt. Det trenger ikke være en tale, for *kairos* og *doxa* er et begrepspar som strukturerer hele Isokrates' tenkning. Svaret på situasjonens krav kan være en hvilken som helst handling, også taushet. Men redskapet for *doxa* og grunnlaget for å handle i *kairos* er *logos*.¹⁴ Det dekker som kjent både tanke og tale på gresk. I *kairos* blir derfor nødvendigvis *logos* aktivert. Og det kan skje i en tale. En verballogos uten *kairos* har iallfall ikke noen plass innenfor Isokrates' univers. Det blir bare ord. Ingen retorisk diskurs.

Kairos er noe mer enn en *retorisk* situasjon. Men enhver retorisk situasjon er knyttet til *kairos*. Det er lett å se likhetstrekk til Bitzers *retoriske situasjon*. Vi har med beslektede retoriske grunnmodeller å gjøre: Retorisk tale er adekvat svar på situasjonens krav. Skulle en

peke på forskjeller, virker det som om Bitzer ser situasjonen mer som press og tvang, og talen som noe nær foreskrevet: Situasjonen gir talen. Det retoriske svaret synes å være noe mer kreativt hos Isokrates enn i den moderne modellen. For ham er *kairos* en handlingsmulighet, og det er aktørens eller talerens *doxa* som bestemmer hva svaret skal bli. Dessuten er Isokrates opptatt av mange andre forhold enn Bitzer. F.eks. er *kairos* hos ham også en anledning for taleren til å utfolde seg selv, til å vise hvor dyktig han er til å tale. Talen er, slik Isokrates ser det, også et mål i seg selv. For det tredje legger Isokrates vekt på at *kairos* også er en etisk situasjon. Det er et dogme i Isokrates' *filosofia* at den gode og fremgangsrike taler må beskjeftige seg med moralsk høyverdige ting. Det sikrer inntrykket av hans karakter og det gir talen den løftning som må til om den skal slå an. Det er moralsk oppdrift i retorikken, slik Isokrates ser det. *Logos* leder ikke folk på villspor. Derfor vil talerens handling i *kairos* alltid være et bidrag til å gjøre situasjonen og verden litt bedre. Retorikk er et instrument, men et instrument i det godes tjeneste.

Eksponeringen av taleren som person, troen på den moralske oppdriften i offentligheten, og annet som er med på lasset hos Isokrates i hans profilering av retorikken mot filosofi og dialektikk i Athen på 3 -tallet f.Kr., gjør det betimelig å spørre om det i det hele tatt har noen mening og verdi å trekke fram hans begrep om *kairos* ved siden av det moderne begrepet om den retoriske situasjon. Helheten er jo så forskjellig. En særlig vanskelighet ligger allerede i at det moderne begrepet er eksplisitt og veldefinert og lansert som et bidrag til teorien, mens det andre ligger implisitt i mange tekster og må utvinnes og settes på begrep av oss. Men gitt at vi kan ekstrahere begrep og modeller – ja, så er det jo ganske interessant å se hvordan en i antikken har tenkt og formulert seg om problemer som fremdeles er utfordrende i dag. Det er opplagt et stort potensiale av aktuell teori i gamle *auctores* om de bare blir reformulert i moderne termer. Likevel er det enda mer interessant å se dem utfolde seg i sin egen tid, i sitt eget

¹⁴ Andersen (1987) er en fremstilling av Isokrates med utgangspunkt i logos-begrepet.

miljø. Vi lærer mer av dem når vi betrakter dem historisk enn systematisk, og det er

minst like interessant å se på forskjeller som på likheter.

Litteratur

- Andersen, Øivind (1986), "Isokrates, en politisk taler og tenker", [innledning] s. 7-47 i: *Isokrates, Fire taler*, overs. av T. Hastrup (Platonselskabets skriftserie, bind 10), Museum Tusulanum, København.
- (1987), "Ordets makt. En retorisk lære om logos", s. 7-17 i: Bøckmann P.W. og R.Kristiansen (red.) *Context. Festskrift til Peder Borgen*, Tapir, Trondheim
- (1990), "Kairos og den retoriske situasjon" s. 53-67 i: Andersen, Ø. (red.) *Retorikk. Rapport fra Platonselskabet konferanse*, Trondheim.
- Eide, Tormod (1990), *Retorisk leksikon*, Universitetsforlaget, Oslo
- Lloyd F. Bitzer (1997), "Den retoriske situation", overs. ved Jens E. Kjeldsen, *Rhetorica Scandinavica* 1997:3, side 9-17
- Delling, Gerhard (1938) art. kairos i: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament III*, side 456-465, Kohlhammer, Stuttgart
- Kerkhoff, M (1976): art. kairos i: *Historisches Wörterbuch der Philosophie IV*, spalte 667f, Schwabe & Co, Basel
- Kinneavy, James L. (1986): "Kairos. A Neglected Concept in Classical Rhetoric", side 79-105 i: Jean Dietz Moss (ed.), *Rhetoric and Praxis. The Contribution of Classical Rhetoric to Practical Reasoning*, The Catholic University of America Press, Washington D.C.
- Levi, Doro (1923), "Il kairos attraverso la letteratura Greca", *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, Seria Quinta 32, side 260-281, Roma
- Levi, Doro (1924), "Il concetto di kairos e la filosofia di Platone", *Storiche e Filologiche*, Seria Quinta 33, side 93-118
- Metzger, David (1995), *The Lost Cause of Rhetoric*, Southern Illinois University Press
- O'Sullivan, Neil (1992): *Alcidamas, Aristophanes and the beginnings of Greek stylistic theory* (Hermes Einzelschriften 60), Fritz Steiner Verlag, Stuttgart
- Radermacher, Ludwig (1951): *Artium Scriptores. Reste der voraristotelischen Rhetorik* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 227. Band, 3. Abhandlung) Rudolf M. Rohrer, Wien
- Robinson, T.M. (1984), *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi*. Salem, New Hampshire
- Untersteiner, Mario (1954): *The Sophists*. Basil Blackwell, Oxford
- Vallozza, Maddalena (1985), "Kairos nella teoria retorica di Alcimante e ovvero nell'oratoria orale e scritta", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 50, side 119-123
- Van Hook, Larue (1919), "Alcidamas versus Isocrates: The spoken versus the written word", *The Classical Weekly* hefte 12, side 89-94
- Wersdörfer, Hans. S.J. (1940), *Die philosophia des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie* (Klassisch-Philologische Studien 13), Leipzig